

# 純粹自我と原自我

——『イデー』と『ベルナウ草稿』における自我の問題——

中 村 拓 也

フッサールの約四〇年にわたる現象学的思索のなかで、自我の問題は重要な位置を占めている<sup>(1)</sup>。しかしながら、フッサールは、現象学を展開していく際に自我の問題に対して一貫した立場を取り続けていたわけではない。『論理学研究』（一九〇〇）から『イデーⅠ』（一九一三）や『イデーⅡ』（一九二一）さらには『ベルナウ草稿』（一九一七八）と『C草稿』（一九二九―三四）、そして最晩年の『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』（一九三六）に至るまで<sup>(2)</sup>、現象学者としてのフッサールの思索全体を通して様々な自我概念が呈示されている。この意味では、フッサールは自我という事象に対して一貫した思索を展開したというよりもむしろ一見するとつねに動揺し続けていたとさえ言うことができるだろう<sup>(3)</sup>。

現象学者としての全経歴を貫いて自我という複合的な現象の多様な相面をフッサールは分析し続けてきた。そうした自我のなかには、経験的自我、純粹自我、人格的自我、超越論的自我、先自我、原自我などが含まれている（Lee 1993: 205-223; Niel 2011: 164; Zahavi 2014: 80-86; 2021）。こうした多次的現象としての自我についてのフッサール

の分析全体を露わにすることは、魅力的な課題であるが、しかし、同時にここで展開するにはあまりにも遠大な課題でもある。そこで、本論考では、こうした多次的・多層的な現象学的自我概念のなから純粹自我と原自我を取り上げることにした。

本論考の主題となる純粹自我は『イデーニ』で初めて導入され、それ以降の著作の中で繰り返し取り上げられる。もう一つの自我概念である原自我は『ベルナウ草稿』で初めて導入され、それから『C草稿』、『危機』でもそれぞれ取り上げられている。したがって、約四〇年に及ぶ現象学者としてのフッサールの思索の展開のうちで純粹自我についての現象学的分析は二五年以上にわたって展開されており、原自我についての現象学的分析もまた二〇年近くにわたって展開されている。すなわち、両者についての分析は現象学者としてのフッサールの経歴の半分以上にわたって行われてきたのである。しかしながら、純粹自我はもちろんのこと、原自我にのみ焦点を当てたとしてもフッサールの分析は、他の重要概念についてもつねであるのと同様に、容易に統一的な解釈を許すものではない<sup>(4)</sup>。そこで本論考ではもっぱら『イデーニ』と『イデーニII』での純粹自我と『ベルナウ草稿』での原自我とに焦点を当てて両概念間の共通性と差異性およびそれが自我についての現象学的分析の展開にもたらした意義を明らかにすることにした。

したがって、本論考の課題は、純粹自我と原自我の間の連続性と深化がどのようなものであるのかを明確化することによって果たされることになる。その際に、反省による自我の自己把握可能性と自我と時間との関連性が重要な論題を提供することになる。この論題は密接に関連しながら、対象あるいは客観とは異なる自我、いっそう正確に言えば、客観と異なる主観とはどのようなものであるのかへの重要な手掛かりを与えることになる。

論証の構成を予示しておけば、第一に、様々な自我概念のなかでとりわけ純粹自我と原自我に照明を当てる本論考の問題の所在を、フッサール現象学での自我論の展開のなかでの両概念の位置づけを確認することによって明確化する。第二に、『イデーニー』と『イデーニーⅡ』での純粹自我についてのフッサールの分析を取り上げる。その際、『イデーニー』期のフッサールの自我論を特徴づける純粹自我の反省による自己把握の構造が批判的に検討される。第三に、『ベルナウ草稿』で時間の問題構制との関連で導入される新たな自我概念である原自我についてのフッサールの分析を取り上げる。まず『ベルナウ草稿』での原自我は、『イデーニー』での純粹自我の規定を踏まえたものであることが明らかにされる。その上で時間の問題構制との関連のなかでの自我の機能が取り上げられることによって、原自我という概念は、純粹自我の場合に生じていたよりも先鋭化した仕方での把握可能性の問題に直面することになる。この問題へと遭遇し、解決を模索するなかでそれに照応して自我についての現象学的分析も深化することになる。ただし、『ベルナウ草稿』での原自我に対する現象学的分析は、なお萌芽的な取り組みにはからない。したがって、その萌芽的取り組みによって開かれることになる展望がどのようなものであるのかを明示することもまた試みられることになる。

### 一 問題の所在——フッサール現象学における自我論の展開

本論考の課題は『イデーニー』ではじめて導入された純粹自我と『ベルナウ草稿』で導入された原自我の関係が異なるものであるのか、つまり両自我概念の共通性と差異性を明らかにすることである。その課題を果たすために、ま

ずここでは、フッサール自我論の展開を概観することによって、フッサールの自我論のなかで純粹自我と原自我がどのような位置を占めているのかを確認することから始めたい。その上で、ここでの問題についての論述は、純粹自我が現象学に導入された一九一三年の『イデーニI』と、さらにその純粹自我についての一九一二年から一九一八年にかけての執筆が進められた『イデーニII』での重要な分析、その後、同じく一九一〇年代の後半に原自我という術語が初めて用いられる『ベルナウ草稿』でのフッサールによる自我の分析に依拠することになる。

さて、周知のように一九〇〇年から一九〇一年という世紀の転換期に刊行された『論理学研究』の第一版では、伝統的な哲学的自我概念として純粹自我、カント的なあるいは新カント学派的な意味でのすべての認識の可能性の原理としての純粹自我については、現象学的に見出すことができないという意味で否定されている (Husserl 1984: 374; Lohmar 2009: 165-9)。しかし、一九一三年に公刊された『イデーニI』では、『論理学研究』では見出すことができないとされた純粹自我が重要な原理として現象学に導入されることになる (Husserl 1976: 123-4; 178-80)<sup>⑤</sup>。注意しておく必要があるのは、純粹自我の現象学への導入は確かに『イデーニI』で行われてはいるが、しかし、純粹自我についての分析そのものはなお形式的なものにとどまっておき、その重要さに鑑みれば、十分なものであるとは言えないということである。その『イデーニI』での分析を受けて、『イデーニII』では、純粹自我に一章が充てられている (Husserl 1952: 89-120)。ちなみに、『イデーニII』では、第三篇、精神的世界の構成のなかで、純粹自我だけではなく、人格的自我もまた導入される (Husserl 1952: 173-302)。これによって自我概念についての現象学的分析はそれまでとは比較にならないほど厚みを増すことになる。そこで自我の社会的次元である人格的自我についての分析が展開されることによって、はじめて現象学的自我論は自我の十全な記述という資格を得ることになるのである (Zahavi

2014: 78-92; 2021) (9)。

生前には公刊されることがなく一九五二年にフッサール全集の第四巻として公刊された『イデーニⅡ』の基になった資料は、一九一二年から一九一八年にかけてフッサールによって仕上げられた研究草稿である。そして、一九一七年から一九一八年にかけて行われた時間についてのフッサールの集中的な思索の成果を集成している『時間意識についてのベルナウ草稿(一九一七—一九一八)』ではじめて、しかもたった一箇所にすぎないが、「原自我(Ur-Ich)」(Husserl 2001: 208)という術語が用いられる。ただし、本論考で詳述することになるように『ベルナウ草稿』で自我論が展開される第一四番と第一五番の草稿での現象学的分析は概して原自我の問題次元に取り組んだものとみなすことができる。『ベルナウ草稿』での原自我は、体験流と相関する自我という『イデーニⅠ』と『イデーニⅡ』での純粹自我の基本的な規定を継承しながら、自我が時間の問題構制と関連づけられることによって、体験流との差異、すなわち、その非時間的ないしは超時間的な性格が際立たされることになる。

『ベルナウ草稿』で萌芽的に論じられた原自我は、その後さらに異なる脈絡のなかで論じられることになる。一九二九年から一九三〇年代にかけてのフッサールの時間構成についての分析、いわゆる後期時間論を集成した『時間構成についての後期のテキスト(一九二九—一九三四) C草稿』(Husserl 2006)と、最晩年の研究である『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』の第五二節から第五四節での原自我論がそれである(Husserl 1954: 178-190)。「C草稿」での自我論は時間構成との関連で論じられることとなり、『ベルナウ草稿』でやはり萌芽的に論じられていた問題がいつそう詳細な仕方で取り上げられる。例えば、触発と自我の問題や反省による自我の把握可能性や匿名性の問題などが自我論の展開として重要である。それに対して、『危機』での自我論は、また異なる視角からの原自我論を

提供している。還元の遂行によって前景化することになるいわゆる「人間的主観性のパラドクス」(Husserl 1954: 182)とその解消という脈絡で原自我が問題として浮上する。そこで原自我は超越論的相互主観性という問題構制との関連で主題化されることになる (Taguchi 2006: 81-104)。

こうした単なる概観的論述によってすらすでに明らかであるように、フッサールの自我論は、この概観では取り上げることができない問題との関連も含めて、膨大な問題群と関連している。当然ながら、こうした問題構制全体を統一的に論じることが、あまりにも過大な目標ということになるだろう。そこで本論考では、展開された時期の近さという点と主題の連続性と後期の自我論への展開の発出点となっているという点から『イデー』での純粹自我と『ベルナウ草稿』での原自我とを考察の主題に据える。そうすることによって本論考は次のことを照明するのである。

『イデーⅠ』と『イデーⅡ』の純粹自我は、これまで現象学が拒絶してきた自我概念を現象学へと初めて導入している。その後現象学の展開のなかで自我概念、とりわけここで獲得された、体験流と相関するが、それ自体は体験流ではないという純粹自我の規定はそれ以降最後まで破棄されることなく現象学の見出した自我についてのフッサールの基本的な視座であり続けている。したがって『ベルナウ草稿』での原自我には、『イデー』での純粹自我の規定を踏襲しながら、時間の問題構制との連関で自我を分析することによる自我論の深化を見出すことができるだろう。さらに、『ベルナウ草稿』での原自我は、純粹自我のもつそうした特異な在り方に対する分析を深まりを示していると同時に後期の自我論、とりわけ同じく時間の問題構制との連関で自我が分析される『C草稿』の分析への発出点をなしている。すなわち、いまだ萌芽的であるがゆえに未成熟ながら純粹自我がそもそも腹藏していた多元的な相面のうちのいくつかが明確化される兆しを『ベルナウ草稿』での原自我に認めることができるはずである。これが本

論考の分析の主題構制である。

## 二 純粹自我——『イデーニー』と『イデーニーⅡ』

『イデーニーⅠ』で純粹自我が導入されたことは、フッサール現象学にとって大きな転回点である。確かに、それによって『論理学研究』での非自我論的取り組みによって特徴づけられる初期現象学から (Marbach 1974: 1-22; Taguchi 2006: 24-37; Zahavi 2021: 269-70) 純粹自我という「内在における超越」(Husserl 1976: 124) を認める『イデーニーⅠ』に始まる中期現象学へと一線を画するという意味でも画期的な出来事であると言えるだろう。しかし、同時に注意しておくべきなのは、『イデーニー』ではなるほど純粹自我という概念が導入されてはいるが、しかし、ほかならぬこの純粹自我についての徹底した分析の遂行については留保されていることである (Husserl 1976: 124)。また、『論理学研究』での非自我論的現象学と『イデーニー』での自我論的現象学の間には、転回や断絶と同時に体験ないしは体験流に対する連続性を認めることができる。純粹意識の体験とは異なる在り方をする純粹自我の発見と純粹自我と体験との関係性の明示こそが『イデーニー』での純粹自我の導入の意義なのである。

フッサール現象学に純粹自我を見出させるに至った決定的な契機は、現象学的還元という方法の導入にほかならない。フッサールは『イデーニー』の第二篇の現象学的還元という表題をもつ第四章の第五七節「純粹自我の遮断の問題」(Husserl 1976: 123) のなかで体験と自我の関連性を取り上げている。

現象学的還元が遂行されることによってすべてが「純粹意識の流れ」(Husserl 1976: 123) に還元されることにな

る。こうして「純粹意識の流れ」が現象学的与件として与えられる。この「純粹意識の流れ」あるいは「体験の流れ」(Husserl 1976: 123)こそが、すべての現象学的分析にとつての出発点にはからならない。

はじめから明らかなのは、この還元の遂行後、超越論的残余として残り続ける多様な体験の流れのなかで、どこにも純粹自我に行き当たりはしないし、それ「純粹自我」は、他の諸体験のなかの一つの体験として、また本来的体験部分としてあるのではなく、それがその部分であるだろう体験と共に生起し、再びまた消失するのではなく、いついっことである (Husserl 1976: 123)。

注目に値するのは、純粹自我がいついっどこに見出されるのかである。現象学的還元が遂行されることによって、「多様な体験の流れ」が獲得されることになる。しかし、現象学的分析にとつての与件にはかならない体験の流れのなかに純粹自我が見出されることはない。「多様な体験の流れのなかで、どこにも純粹自我に行き当たりはしない」と。この点については、第五『論理学研究』の第八節での純粹自我の拒否、その直観的把握不可能性を根拠にした純粹自我の拒絶と異なることはない。そこではこう述べられている。「いまや私は確かにこう告白しなければならぬ。私はこの原始的自我を必然的な関係中心として端的に見出すことができない」と (Husserl 1984: 374)。なるほどよく知られているように、純粹自我を承認する『イデーニー』が公刊されたのと同じ一九一三年に公刊された『論理学研究』の第二版のなかでこうした純粹自我の拒絶についての自己批判が追加されている (Husserl 1984: 376)。<sup>20</sup>しかし、先に引用した箇所にはフッサールはこうも註記している。「そうこうするうちに私はそれ「原始的自我」を見出す



ことを学んだないしは自我形而上学の行き過ぎに対する憂慮によって与えられたものを純粹に把握する際に惑わされないことを学んだ」(Husserl 1984: 374)<sup>(8)</sup>。いずれにせよ、重要なのは、純粹自我が体験のなかに見出されることはなく、その点に着目すれば、『論理学研究』と『イデーニー』とに基本的な差異はないが、しかし、翻って言えば、純粹自我は、徹頭徹尾体験と区別されること、これである。「他の諸体験のなかの一つの体験として、また本来的体験部分としてあるのではなく、それがその部分であるだろう体験と共に生起し、再びまた消失するのではない」。それでは体験との区別、すなわち、体験や体験の部分ではないという消極的な性格づけとは異なり、純粹自我についての積極的な性格づけはどのようなものなのだろうか<sup>(9)</sup>。

少なくとも、原理的に考察すれば、あらゆるコギタチオは、必然的に過ぎ去るものであるかどうか、見出されるように、単に事実に過ぎ去るものであるかどうかを疑われることがある。しかし、それに対して、純粹自我は、原理的に必然的なものであるように思えるし、体験のすべての現実的・可能的交替の場合に絶対的に同一的なものとして「妥当し」、どのような意味でも体験そのものの実的部分や契機として妥当することはなく(Husserl 1976: 123)。

ここではあくまで体験が流れとして事実に過ぎ去っていくという意味で偶然性という性格を帯びているのに対して、純粹自我の原理的必然性という性格が強調されている。そのつどの体験については過ぎ去り失われてしまうことがあるのに対して、純粹自我はそうした体験のように過ぎ去ったり失われてしまったりすることのない「原理的に必

然的なもの、「絶対的に同一的なもの」として性格づけられる<sup>(9)</sup>。したがって、あくまでこの純粹自我は「体験そのものの実的部分や契機」とは異なり、そのような体験ないし体験の一部として見出されることはない。しかし、強調しておかねばならないのは、体験と純粹自我はこうした仕方だけで区別されるだけではない、すなわち、それぞれ分離して独立しているのではなく、両者はつねに相互に関係づけられていることである。「すべての背景体験もまたそれ〔純粹自我〕に属しており、それ〔純粹自我〕はそれら〔背景体験〕に属して」(Husserl 1976: 123) いるのである。かくして純粹自我と体験の区別と共属性は次のように定式化されることになる。

われわれには世界とそれ〔世界〕に帰属する経験的主観生との現象学的遮断の残余として純粹自我（さらにあらゆる体験流にとって原理的に異なる自我）が残り続けるならば、それ〔純粹自我〕をもって独特の——構成されたのではない——超越、内在における超越が提示される (Husserl 1976: 124)。

通常の意味で構成されたものである超越としての世界が現象学的還元によっていったん純粹意識の体験へと連れ戻されることになるのに対して、純粹自我は現象学的還元による遮断を免れる、すなわち、内在としての体験へと連れ戻されるわけでもない。したがって、純粹自我は、体験としての内在と区別されるという点を顧慮して、超越と呼ばれる。さらには、通常の意味での超越は、内在の絶対的所与性に対して、偶然性を免れることがなく、内在に対する相対性という性格をもつ。その点を考慮すれば、超越は内在に依存する。しかしながら、すでに明らかのように、純粹自我は、このような通常の意味で超越と呼ばれているのではない。純粹自我の内在としての体験と区別され、内在

へと還元されることがないにもかかわらず体験と必然的に関係づけられるというその特異な在り方が「内在における超越」として定式化されているのである。しかもその超越は内在に対する相対性を免れることがない通常の超越とは異なり「独特の——構成されたのではない——超越」である、と。ここで定式化された純粹自我の独特の在り方、すなわち、体験とは厳格に区別されるにもかかわらず、必然的に体験とかわるという純粹自我の性格は、この定式化以降一貫して維持され続けることになる。そして、『イデー』の第二巻、すなわち、『イデーII』でさらに純粹自我についての詳述に独立した一章を充てることが予示されることになる (Husserl 1976: 124)。

『イデー』の第五七節の末尾で言及されていた純粹自我の論述は、純粹自我という表題をもつ『イデーII』の第二篇有心的自然の構成の第一章にほかならない (Husserl 1952: 89-120)。ここでは『イデー』の第五七節と第八〇節で展開された純粹自我についての現象学的分析を踏まえて、さらに具体的な分析が展開されている。したがって、両方の論述には明確な継続性を認めることができる。とりわけ、それは純粹自我の基本的性格、すなわち、体験との不可分性について顕著である。

この場合純粹自我は一方でなるほどそれら〔諸作用〕のなかで機能し、それら〔諸作用〕を貫いて客観に係する自我として作用そのものから区別することができる。だが、他方でやはりただ抽象的に区別することができるにすぎない。それ〔純粹自我〕がこうした諸体験から、それ〔自我〕の「生」から切り離されるものとして考えることができないかぎりで、抽象的に——逆にこうした諸体験が、自我生の媒体として以外には思考可能でないのと同様に (Husserl 1952: 99)。

ここでは『イデーニー』で示された純粹自我の両義的な性格が踏襲され、明確化されている。純粹自我は体験と同視することができない。その意味で体験から区別することができる。しかし、区別できるからといって体験と分離しているわけではない。つまり、自我と体験は切り離されてそれぞれ別個に存立しているわけではない。むしろ両者はそれぞれを契機として欠くことができない。純粹自我なしの体験を考えることはできず、体験をその相関者としての純粹自我もまた考えることができない。純粹自我は体験のなかに見出すことができない。それにもかかわらず、体験流の時間性を生き抜く自我生でもある。こうした純粹自我の独特の在り方が『イデーニー』で定式化された「内在における超越」にほかならないのである。

さて、現象学がこうした特異な在り方をする純粹自我の解明を行うために引き受けなければならない問題がある。その問いとはこうである。純粹自我は現象学的与件であるのか、そして、もしそうであるならば、どのようにして現象学が主題として分析することができる現象学的与件として与えられることがあるのか、と。この問いに答えることができるなら、現象学はフッサールが『論理学研究』で憂慮していた自我形而上学に陥ることになってしまいうだろう。先に述べたように、その危惧こそが『論理学研究』で純粹自我が見出されることなく非自我論的取り組みが展開されることになった主要因にほからならない。しかし、こうした懸念に対してフッサールはこう力強く論じている。「絶対的に与えられたものないしはアプリオリに可能なまなざしを固定する反省の際に所与性へともたらずとることができるものとして、それ「自我」はまったく秘密めいたものや神秘的なものなどではない」(Husserl 1952: 97)。なるほど、フッサールは純粹自我の自己把握の可能性について次のように述べている。

……純粹自我の本質には、自己自身を、それ「純粹自我」があるがままのもの、機能するようなものとして把握し、自らをそのように対象にすることができるとが属している (Husserl 1952: 101)。

純粹自我の本質には、原的自己把握の、「自己知覚」の可能性が属している (Husserl 1952: 101)。

フッサールはこのように言明することによって自我形而上学に対する懸念を払拭しようとする。しかし、それは、どのようにして純粹自我の現象学的把握可能性は確保されるのだろうか。フッサールの答えはこうである。反省、いつそう正確には自我反省によってである、と。「あらゆるコギトの本質には、以前の、その際現象学的に変化したコギトに基づいて同じコギトの純粹主観を把握する『自我反省 (Ich-Reflexion)』と呼ばれる種類の新しいコギトが原理的に可能であることが属している」(Husserl 1952: 101)。

しかし、純粹自我は体験のなかに見出すことができなかつたのではなかつたか。フッサール自身が純粹自我の独特な在り方を強調している。「純粹自我がすべての実在的なものと、およそそれ以外になお『存在する』と呼ぶことができる他のものに対して、完全に孤立した位置を取っていることは確かに重大である」(Husserl 1952: 101)と。それにもかかわらず、反省を通して自我を捉えることができるとはどのような意味なのだろうか。そこでフッサールは客観概念の拡大によってその問題に答えようとする。「純粹自我は、まさに客観という概念がはじめから制限されておらず、とりわけ、その命題がなるほどよく価値に満ちた意味で妥当するだろうものとの関連で、『自然的』客観、内世界的『実在的』客観に制限されていないかぎりで、けっして客観になることがない主観ではない」(Husserl

1952: 101)。このことは、純粹自我が、通常の意味での客観、すなわち、自然的客観や内世界的客観ではないということによっていわば体験のなかに見出されるのではないことが強調されている。しかし、同時に、そうした通常の客観とは異なる客観として把握可能であることが強調されている。したがって、今一度こう問われねばならない。通常の意味での客観の把握を超えた、通常とは異なる客観として自我を客観化し把握することはいかにして可能なのか、それに対してフッサールは純粹自我の独特な在り方とその対象化可能性についてこう述べている。

最広義でのすべての对象的なものは、可能的意識、いっそう詳しく言えば、可能的な「私は考える」の相関者として、したがって、純粹自我に関係可能なものとしてしか思考可能ではないからである。それは純粹自我そのものにも妥当する。純粹自我は、純粹自我、同一的自我によって、对象的に措定可能なのである (Husserl 1952: 101)。

純粹自我そのものによる純粹自我の対象化、これこそが客観ないしは対象概念の拡大にほかならない。反省によって純粹自我が純粹自我を対象化するという特異な仕方によって、しかし同時に他のすべての対象と同じく純粹自我がほかならぬ純粹自我もまた对象的に措定することによって、純粹自我の「原的自己把握」が達成されるのである。しかし、これは純粹自我の把握可能性という課題に対する最終的回答として首肯することができるものだろうか。むしろ問題は先鋭化することになりはしないだろうか。というのは、自己反省による純粹自我の把握可能性を根拠づけようとする試みによって、かえって対象化する自我と対象化される自我の区別が先鋭化することになるからである。も

つとも、そうした問題が生じることをフッサールは十分に意識しているように思える。「いたるところでなるほど対象化されるものと『根源的に』対象化されないもの、例えば、知覚される純粹自我と知覚する純粹自我とを区別することができぬ」(Husserl 1952: 101)。このように「知覚される純粹自我と知覚する純粹自我」の区別が踏まえられているにもかかわらず、原的自己把握の確実性についてのフッサールの確信は揺らぐことがない。この原的自己把握の確実性を支えるのもやはり反省であるが、しかし、単なる反省ではなく高次の反省にほかならない。

いっそう高次の段階のさらなる反省のおかげで、明証的であるのは、一方の純粹自我と他方の純粹自我が実際には同一であることである (Husserl 1952: 102)。

実際また根源的コギトそのものと反省されて把握されるコギトが同じコギトであり、媒介的にいっそう高次の反省の際に絶対的に同じものとして不可疑的に把握することができる (Husserl 1952: 102)。

しかし、高次の反省によって反省する自我と反省される自我の同一性が保証されるとすることをもって事足りりとするなどができるのだろうか。高次の反省によって獲得される自我の同一性は、反省する自我と反省される自我の同一性などではなく、反省していた自我と当の反省していた自我によって反省されていた自我の同一性にすぎないのではないか。本来答えられるべき問いは、反省する自我と反省される自我の同一性であるはずである。しかし、フッサールがそれに対して与えた回答は、高次反省する自我による反省していた自我とその反省していた自我によって

反省されていた自我との同一性の証示にすり替えられてしまっている。そうであるとするならば、高次の反省を今まさに遂行している機能する自我が再びまた「『根源的に』対象化されないもの」となってしまっているのではないだろうか。これこそがフッサールが非常に重大であると捉えていた、純粹自我が占めているはずの「完全に孤立した位置」ではないだろうか。

実際には、こうした重大な問いを残したままであるにもかかわらず、反省する自我と反省される自我の同一性が高次の反省によって解明されたとすることができたのはなぜだろうか。それは『イデーⅠ』のなかで第五七節と並んで純粹自我が扱われる第八〇節に続く第八一節「現象学的時間と時間意識」(Husserl 1976: 180-3)で宣言されていたのと同じく、結局のところ時間という問題構制に『イデーⅡ』でも踏み込むことを留保したことによる。「この deepest のもの、内在的時間、それにすべての組み入れられた体験統一、そのなかですべてのコギトを構成する意識は、意図的にこの論文では考察の外におかれたままになっているし、われわれの研究は終始内在的時間性の内部に保たれている」(Husserl 1952: 102)。したがって、根源的に対象化されないもの、すなわち、時間化されないものとしての自我を問う道は塞がれる。「この〔内在的時間性の〕領分には、同一的な純粹自我もまた属している。それ〔純粹自我〕はこの内在的時間の同一的的自我としてある」(Husserl 1952: 103)<sup>③</sup>。こうして『イデーⅡ』での純粹自我の把握可能性は、純粹自我が自己対象化によって拡張された意味での対象となった上で、その自我の同一性構造が高次の反省によって確認されることに尽きるのである。



### 三 原自我——『ベルナウ草稿』

フッサールは『イデーⅠ』と『イデーⅡ』では、一貫して留保してきた時間構成的意識についての分析を、一九二八年にハイデガーの編集によって、もっとも実際にはエディット・シュタインによる実質的な整理・編集によって一九二八年に公刊されることになる一九〇四―五年の『内的時間意識の現象学についての講義』のなかで行っている。しかし、その際にはなおそうした時間意識は、自我と関係づけられることはなく、「絶対的主観性」(Husserl 1966: 75)と呼ばれていた<sup>12)</sup>。フッサール全集第一〇巻『内的時間意識の現象学について(一八九三―一九一七)』に集成された『時間講義』と関連草稿からなる初期時間論に対して、一九一七八年のフッサールの時間の問題構制についての集中的な思索とそこで展開される分析の進展を集成した中期時間論である『ベルナウ草稿』のなかで、時間と自我とがはじめて主題的に関連づけて論じられることになる。そして、この脈絡ではじめてフッサールは、「原自我 (Ur-Ich)」(Husserl 2001: 286) という概念を導入するのである。

『ベルナウ草稿』で展開される時間を巡るフッサールの分析は、原過程、無限背進、自我、個体化、空想、予持をはじめとして多岐にわたっている。二〇〇一年にフッサール全集の第三三巻としてようやく公刊されたことによって、それぞれに個別の主題や全般にわたって扱う数多くの研究を招来してきた (Bernet 2002, 2005; de Warren 2009; Dodd 2005; Kortooms 2002: 107-223; Niel 2010, 2011: 96-173; Rodemeyer 2006: 133-160; Schnell 2002; Zahavi 2004)。ここで『ベルナウ草稿』全体の主題を取り上げるのは、そもそもその目的でもなく、またあまりにも遠大な課題だろ

う。したがって、ここではもっぱら『ベルナウ草稿』での原自我概念に注目することにしたい。『ベルナウ草稿』で時間と自我の問題構制が取り上げられるのは、第一四番と第一五番の草稿である (Husserl 2001: 274-288)。この二の課題は、これらの草稿に定位して『ベルナウ草稿』で導入される原自我が『イデー』期での純粹自我とどのような関係になるのかを明らかにすること、これである。

現在の問題関心にとって重要なのは、第一四番草稿に見出される「原象」(Husserl 2001: 277)としての自我という新たな自我規定である。体験のなかに見出すことができなにもかかわらず、体験と相関する純粹自我の特異な在り方、すなわち「内在における超越」としての純粹自我が、『ベルナウ草稿』では、明確に時間と関連づけられた上で、対象 (Gegenstand) に対して原象 (Urstand) と呼ばれるに至る。この箇所ではまず内在的時間のなかで時間位置を占めている様々な内実によって触発される同一的中心、極としての自我、内実を「能動的に形態化する自我」(Husserl 2001: 277) が語られる。しかし、この自我は、内在的時間内部の内実と関連するという意味で何らかの仕方ですでに時間的な位置を占めている自我、『イデー』IIでの内在的時間領分に属する「内在的時間の同一的自我」と同じ位相に属する自我にほかならない。フッサールはそこから自我の規定にとって決定的な一歩を踏み出す。ここで消極的ではなく、はじめて積極的に論じられることになるのは、「内在的時間の同一的自我」とは区別される「根源的に」対象化されないもの」としての自我なのである。

しかし、今や論究されるべきなのは、すべての体験と体験の志向性のなかにそれ自体存在的に含まれているすべてのもの (例えば、思い込まれたものとしての思い込まれた自然) にとっての同一の極としての自我が、すべて

の時間系列にとつての極であり、必然的に「超」時間的なものとしてあり、それに対して、時間が構成され、時間性、体験領分の志向性のなかにある個体的に単一の対象性が現にあるが、しかし、それ自体時間的ではない自我であることである。したがって、この意味でそれ「自我」は「存在者」ではなく、すべての存在者にとつての対立者であり、対象ではなく、すべての対象性にとつての原象 (Urstand) である。自我は、本来自我と呼ばれるべきではないだろうし、およそ呼ばれるべきではないだろう。なぜなら、その場合それ「自我」はすでに対象的になってしまっているからである。それ「自我」は、すべての把握可能なものを超えた名前のないものであり、すべてのものを超えて立ちとどまるものではなく、漂うものではなく、存在者ではなく、把握するものとして、価値づけるもの等々として、「機能するもの」である (Husserl 2001: 277-8)。

こうして『ベルナウ草稿』で獲得されることになる原象としての自我は、すべての対象的なもの、時間的なもの、すなわち、存在者がそれに対してあるが、しかし、それ自体は時間的ではなく、存在者でもなく、そして、もはや自我と呼ぶべきでもなく、ただ機能するものなのである。自我と呼ばれることによつて対象化を被ることになるがゆえに、そう呼ばれることすら許さないもの、原象としての機能するものにフッサールは突き当たっている。しかし、これがなお現象学にとつて分析可能であるならば、この極めて特異な現象としての原象もまた、何らかの仕方で現象学的与件として与えられていなければならないだろう。しかし、ここで強調されているのは、原象としての自我の把握不可能性である。対象化するものであり、それ自体が対象化されることがない機能するもの、あるいは、時間化するものであり、それ自体が時間化されることがない機能するもの、これをいったいどのようにして把握するのか、と。

「どのようにして対象ではないものを対象にすることができるとか、どのようにして、非時間的、超時間的であり、把握するはたらきのなかでやはりただ時間的なものとして見出すことができるにすぎないものを把握可能にすることができるとか」(Husserl 2001: 278)。これは把握不可能なものを把握しようとする試みにほかならない。したがって、フッサール自身が認めるように、ここに至って現象学は「ほとんど可能的記述の限界」(Husserl 2001: 278)に達している。現象学が突き当たることになるこの窮境については、なるほど、次の箇所が、原象としての自我の把握の困難さを示すと同時に、時間的なものとの相関関係による原象としての自我の把握可能性を示唆しているようにも思える。

しかし、自我が機能し、能動的に構成された〈もの〉に気づき、方向づけられ、参与することによって、これ〔構成されたもの〕に必然的に時間的成素、「ノエマ的」あるいは何か他の仕方で主観的な成素、ますます新しい、時間的に入れ替わったり相対的にとどまっていたりする成素が癒合する。そして、この成素が、自我の機能から生まれる成素として、反省に、今やまさに反省のなかで、同一的機能中心として、こうした能作すべてにとっての能作するものとして、対象的になる機能する自我への方向を指し示す (Husserl 2001: 278)。

では、これによって原象としての自我の把握可能性が保証されたのだろうか。ここではまず自我が「能動的に構成された〈もの〉に気づき……参与する」、すなわち、機能することによって構成されたもの内実に時間的成素や主観的成素が癒合していく。翻って、反省が遂行されることによって、構成されたものからその構成の源泉として、構

成されたものに「時間的成素」や「ノエマ的」成素、「主観的な成素」を癒合せた機能している自我が反省に遡示されると言われているにすぎない。主観的な成素が癒合している構成されたものがあるかぎり、その構成されたものを構成した主観、すなわち、構成されたものに照応する機能する自我があるにちがいない、と。十分に注意しておかなければならないのは、ここで機能する自我が反省によって把握されるという事態が示されているわけではないことである。構成されたものから機能する自我が指し示されることと機能する自我が把握されることは同じことではなく、まったく異なることである。ただし、錯綜する事態を明確にするためには、反省にとって「対象的になる機能する自我」という矛盾した言明のもつ内実が明らかにされねばならない。機能する自我は原理的に対象的になることができない。もしそうではなく、機能する自我が文字通り対象的になるならば、機能する自我の把握はなんら困難なことではないだろう。しかし、機能する自我が機能する自我のままに対象化されるというのは、原理的に不可能だろう。さらにこの第一四番草稿のなかでも、フッサールは体験流と自我の関係を取り上げる。

体験流は連続的であり、自我が特別な触発のなかや作用のなかに入らない場合でも、それ〔自我〕はやはり恒常的に現にあり、体験流から分離不可能であり、ただ必然的に連続的にそれ〔体験流〕を貫いて持続的である。しかし、持続するものは、持続のあらゆる位相のなかで新しい内実をもつが、しかし、自我は時間のなかではまったく内実、異なるもの、等しいもの、「直観的なもの」、知覚可能なもの、経験可能なものをもたない(Husserl 2001: 280)。

「こゝでもなお『イデアーン』での純粹自我の規定である「内在における超越」が踏襲され堅持されていることを確認するのは難しいことではない。自我は偶然的に体験と相関するのではなく、必然的に体験と相関している。そうであるがゆえにこそ自我は「体験流から分離不可能であり、ただ必然的に連続的にそれ（体験流）を貫いて持続的である」。体験流も自我も持続するという点では等しい。しかしながら、体験流と自我は互いに相関しつつ持続してはいても、体験流の方は様々な新しい内実をもつことになるが、自我は、「時間のなかで」体験流がもつことになるように内実をもつことはけつしてない。そして、先の箇所はこう続くのである。

時間のなかに踏み入ってきた触発だけ、作用だけがその内実をもち、その持続をもち、持続のあらゆる位相でその内実の位相をもつ。あらゆる作用は、作用極、数的に同一的であるだけではなく、それ〔自我〕にとつて現にある時間へとその時間的内実である体験のすべての時間点にとつて、自我という同じ絶対的に同一的な意味をもつ自我を、形式の同一なもの、いわば、再三再四、その作用、その状態に従って「局所化」されるが、やはり現実には時間的ではない理念的に同一的なものをもつ（Husserl 2001: 280）。

体験流ないしは作用の多様性と自我の絶対的同一性が対照されている。とりわけ注目されねばならないのは、「形式の同一なもの、いわば、再三再四、その作用、その状態に従って『局所化』されるが、やはり現実には時間的ではない理念的に同一的なもの」としての自我という規定である。これによって先に取り上げた反省にとつて「対象となる機能する自我」の意味を明らかにすることができる。なるほど、自我は体験流から分離不可能であり、その意味

で偶然的ではなく、必然的に体験流を貫いてそれはそれで持続する。こうして自我は、絶対的同一性として体験流に相関することになるが、触発を通していわば時間の内部に「局所化」されることになる。しかし、こうした局所化は、絶対的に同一な自我が必然的に体験流を貫いているという事態にほかならない。したがって、自我はあくまで一見すると「局所化」という仕方でも時間の内部に位置を占めるかのように見えるが、しかし「現実には時間的ではない理念的に同一的なもの」であるとされるのである。

『ベルナウ草稿』は、時間との関連づけられた自我を主題とするがゆえに、『イデー』での純粹自我がすでに腹蔵していた構成するものと構成されるものという性格を時間化するものと時間化されるものとの関係として受け取りなおしている。しかも、考察の範囲をモはや『イデー』のように内在的時間性の内部に制限しないことによって、自我の超時間的ないしは非時間的な理念的な性格を露わにすることになる。したがって、同じ自我が扱われているけれども、『ベルナウ草稿』では、純粹自我の腹蔵する原象としての自我が照明されているのである。その意味で、原象としての自我は純粹自我とは区別される原自我についての分析にほかならないと言えるだろう。実際には、フッサールは『ベルナウ草稿』では一箇所しか原自我という術語は用いていない。しかしながら、これまでに取り上げた箇所からも明らかのように、純粹自我とは区別される自我の次元、すなわち、原自我としての自我の次元の分析に踏み込んでいる。そこでフッサールが『ベルナウ草稿』のなかで、術語として原自我を用いている第一五番草稿なかのその唯一の箇所を取り上げることしよう。

根源的に構成する生の流れに戻り行くなれば、それ〔生の流れ〕は、それに従って不断の原生起のなかで感覺的

原印象が、偶然的（ただ形式的な法則によって境界づけられているにすぎない）内容と共に、立ち現れる本質構造をもつ。それと一つになって、相関的に、唯一の原自我は流れに属しており、客観的与件のように偶然的に踏み入っているのではなく、それはそれで再び時間対象の構成の影響を被る自我触発と自我関わり合い方の数的に唯一の主観極として必然的に居合わせている。かくして、構成された、時間的に始まり中断する関わり合い方は自我が、恒常的・必然的に、内在的時間全体を貫きつつ属しており、触発し、時間的配意の主題となるものである同一的なものが属している（Husserl 2001: 286）。

ここに『イデー』以来の純粹自我の規定の基本的な踏襲と深化を認めることができる。『イデー』以来の体験と純粹自我の相関関係という自我の規定の基本的構図が踏まえられた上で、分析の位相は、生の流れと原自我の相関関係あるいは緊張関係へと深化している。生の流れの「不断の原生起」のなかの「感覺的原印象」があくまで偶然的であるのに対して、原自我は流れに属してはいるが、感覺的原印象の偶然的内容とは異なる仕方であり、むしろその感覺的原印象による自我触発に、しかも「時間的対象の構成の影響を被る自己触発と自我の関わり合い方の数的唯一の主観極」として「必然的に居合わせている」。そのような仕方であり「唯一の原自我は流れに属して」いる。ここにはもはや生の流れと原自我の相関関係というよりは、不可分であるがけっして同一となることのない二つの異なる契機の必然的な緊張関係が認められる<sup>13)</sup>。しかしながら、分離不可能な対立的緊張関係のみが述べられているのではなく、流れと原自我の接触もまた示唆されているように思える。それでもなお、原自我はあくまで「必然的に居合わせる」という流れとは異なる自我独特の在り方をしていいる。「客観的与件のように偶然的に踏み入っている」のではない、す



なわち、時間内部へと原自我そのものが踏み入るわけではないことも、居合わせるという原自我の流れへの属し方によって明示されることになるのである。フッサールはこの箇所が続けてさらに自我の把握可能性と把握不可能性を時間と関連づけて論じるに至る。これは『ベルナウ草稿』の自我論の到達点を明確に示す重要な箇所である。

あらゆる内在的「客観」が主観にとって直接的に知覚可能であり、直接的に知覚可能にその今存在（をもち）、あらゆる新しい今しかじか存在、しかじかに時間を通して持続する延長することをもつ一方で、自我はただ反省的のみ、ただ後からのみ把握可能であることが注意されねばならない。生動的自我として、それ〔自我〕は作用を遂行し、諸々の触発を、それ自体時間のなかに踏み入り持続的にそれ〔時間〕を通して延長する作用と触発とを経験する。しかし、この踏み入ることの生動的源泉点、したがって、それと共に自我そのものが時間的なものとの主観関係に入り、それ自体時間的なものと持続するものになる生動的存在点は、原理的に直接的に知覚可能ではない。後から来るものである反省（のなかで）のみ、時間流のなかで流れ去れるものの限界としてのみ、自我は把握可能であり、（しかも）把握しつつ把握可能な原的自我としてのそれ〔自我〕そのものによって把握可能なのである（Husserl 2001: 286-7）。

まず「内在的『客観』」の直接的知覚可能性に対して、自我の反省的知覚可能性が対比される。さらには、自我の直接的知覚可能性が否定される。原自我は、そもそも「内在的『客観』」が位置する内在的時間の内部にはなく、その意味では超時間的・非時間的であり、しかも根源的には対象化・時間化されることがない。そのため原自我は、

「内在的『客観』」に許される直接的知覚可能性をもつことはない。しかし、生動的自我としての自我は、作用と触発を通して「時間のなかに踏み入り」時間的持続を獲得する、すなわち、「時間的なものと主観的關係に入り、それ自体時間的なものと持続するものになる」。生動的自我が「時間的なものと主観的關係」に入る点は「生動的源泉点」や「生動的存在点」と呼ばれるのだが、注目すべきことに、この「生動的源泉点」や「生動的存在点」もまたやはり「原理的に直接的に知覚可能ではない」とされるに至っている<sup>14)</sup>。しかし、そうであるとしても、自我の把握可能性が完全に失われたわけではない。後からの反省によって「自我は把握可能」であると明言されている。しかし、なお注意しておかねばならないのは、フッサールは「自我が把握可能」であると言っているにすぎず、原自我や原的自我あるいは生動的自我が把握可能であると述べているわけではないことである。作用と触発の極として機能している自我、すなわち、生動的自我を機能しているまさにその現場で捉えることは原理的に不可能である。これが「生動的源泉点」や「生動的存在点」が原理的に知覚不可能である根拠である。後からの反省によって把握されることになる自我は、もはや「生動的源泉点」で機能していた生動的自我ではない。後から来る反省によって把握される自我は、機能する生動的自我としてではなく、時間的に持続を得ると同時にその生動性をもはや失ってしまった単なる自我として「時間流のなかで流れ去れるものの限界」として「後からのみ把握可能」であるにすぎないのである<sup>15)</sup>。

『イデー』での自我論は、内在的時間性の内部にとどまり、その枠組みのなかで展開されていた。そのために「『根源的に』対象化されないもの」である「知覚する純粹自我」へと分析を進めることはなかった (Husserl 1952: 101)。それに対して『ベルナウ草稿』では、時間の問題構制と自我とが関連づけて論じられることによって、内在的時間性内部の存在者としての自我の把握可能性だけでなく、それ自体そもそも時間内部的存在ではありえない自我

の性格、すなわち原自我へと分析が進められることになる。換言すれば、それは、実際にはすでに『イデー』で導入された純粹自我が腹藏していた原理的・根源的に対象化されることのない次元へと現象学的分析が深化したことを意味する。なるほど、自我が孕んでいる、それ自体は時間的ではなく、時間化する次元である原自我そのものの把握は原理的に不可能であるとされる。そうして「自我はただ反省的にのみ、ただ後からのみ把握可能である」ことが改めて確認されることになる。この意味では自我の把握可能性を巡る議論の枠組みそのものに変化はない<sup>10)</sup>。しかし、自我の自己把握がその時間的構造から照明されることによって、生動的源泉点で生起している、客観存在と区別される自我の主観存在とその時間的局所化による特異な客観存在化という現象学的自我論の展開にとって重要な事象が露わにされるのである。

根源的に生動的な自我は、すべての客観の恒常的で絶対的に必然的な相関者であり、それら〔諸客観〕と触発されたりそれら〔諸客観〕に配意したりして関わり合い、それによってその本質法則に従って、それを通してそれ〔自我〕が自己自身に対して反省的時間対象となることができる時間出来の新しい系列を自らから放出することによって、それ〔自我〕は存在する。しかし、その存在は、すべての客観の存在とはまったく異なる。それ〔自我〕はまさに主観存在であり、そしてそれとして（その仕方をもち）すべての時間的なものの上で漂う原生を生きたるのであり、しかし、即座に時間性へと入り込み、時間のなかでのその体験の主観極としての自我そのものに時間のなかでの位置と時間のなかでの持続とを二次的な仕方得させる生なのである（Husserl 2001: 287）。

自我は、内在的時間性内部の時間的対象性である客観存在とは異なり、一次的な仕方では時間の中に入り込むことはない。原自我そのものが、生動的に機能する自我のまま、すなわち、主観存在として時間の中に入り込むことはない。生動的に機能する自我としての原自我、主観存在としての原自我は、あくまで二次的な仕方では、客観に「恒常的で絶対的に必然的な相関者」として「必然的に居合わせている」ことによって、時間的対象性から触発され、それに対して作用することを通して、端的な主観存在ではなく、客観化されてしまった主観存在として局所化され時間位置を獲得するのである。

生動的源泉点で生起する端的な一次的主観存在から時間化される二次的な、時間存在としての客観化を被った特異な主観存在への転換、これについては『ベルナウ草稿』ではその原理的な直接的知覚不可能性が確認されるに終わっている。しかし、『イデー』では塞がれていた問い、こうした時間化されることのない自我の主観存在への問いは『ベルナウ草稿』で終息するのではなく、むしろさらなる分析を求めた新たな萌芽にはかならないのである。端的な主観存在としての自我の把握可能性の問題、換言すれば、原自我の自己把握可能性の問題は、その後の現象学的自我論の展開のなかで再び取り上げなおされ、重要な主題の一つとしてフッサールにその把握不可能性に安らうことを許さず、その現象学的説明を求める。さらに、客観化された主観存在への問いは、自我の時間的発生についての現象学的分析という現象学的自我論の十全な展開にとって必須の分析の深化を促すことになるのである。

## む す び

本論考は『イデーニー』で導入され『イデーニーⅡ』で主題的に分析された純粹自我と『ベルナウ草稿』ではじめて導入された原自我の関係性、とりわけその共通性と差異性の明確化、そして原自我という次元の発見によって現象学的自我論の分析がどのように深化するのかを説明することを試みてきた。

『イデーニー』で獲得される体験流と純粹自我の関係性、すなわち、純粹自我を体験流のなかに発見することはできないが、純粹自我は体験流から分離して独立にあるのではなく、両者が分離不可能な仕方でも互いに関係しているという基本的な規定は、その後一貫して維持され続けている。そこで体験流のなかに見出すことができない純粹自我の把握可能性が問題となった。その問題に対して、フッサールは反省による純粹自我の自己把握による解決を試みる。しかし、高次反省による純粹自我の自己把握は、あくまで内在的時間性の内部での自我の同一性の確保に留まり、事象的に要求される根源的に対象化されない純粹自我の自己把握ではなかった。それに対して『ベルナウ草稿』では、内在的時間性の内部にとどまることなく自我と時間の問題が主題化されることによって、この根源的に対象化されない純粹自我の次元が原象としての自我、すなわち、原自我として露わにされた。そうしてやはり自我の自己把握可能性が問題となる。そしてここでは、原自我の原理的な直接的知覚不可能性と後からの反省による自我の把握可能性が、自我の自己把握の時間的構造を踏まえて明らかにされる。なるほど、自我の自己把握をめぐる基本的な枠組みは『イデーニー』で獲得された枠組みを基本的に踏襲している。しかしながら、原自我の原理的な直接的知覚不可能性は、現

象学的自我論の最終的解決ではなく、その後自我の自己把握の問題は、『C草稿』に集成された後期時間論の研究草稿をはじめとしてむしろその後の現象学の主要課題の一つとなるのである (Heid 1966)。

『ベルナウ草稿』での原自我の発見は、さらに自我の時間化をも照明することになる。生の流れに必然的に居合わせる生動的自我は触発と作用を通じて時間のうちへと踏み込む。この自我の自己時間化の現場が「生動的源泉点」にほかならない。この生動的源泉点に、『危機』で主題化される「人間の主観性のパラドクス」(Husserl 1954: 182)の萌芽的先行形態を認めることは難しいことではない。そうして『危機』では、人間の主観性のパラドクスの解消と関連して原自我が取り上げられていることは注目に値するだろう (Husserl 1954: 182-93)。また、触発と作用とを通して時間的対象との主観的関係を結ぶことになる自我の問題は、自我の時間的発生の問題にはからならない。自我の発生の問題への分析は、人格的自我的問題、さらに自我の社会的次元や歴史的次元へとつながっていくことになる (Lee 1993: 191-202; 205-223)。

こうして『ベルナウ草稿』で見出された原自我とその分析は、『イデー』での純粹自我のうちにすでに含まれていた二つの契機、すなわち、対象化するものと対象化されるもの、時間化するものと時間化されるものという区分を明確化することになり、それぞれに纏わる問題を照らし出すことになる。この意味で『ベルナウ草稿』での原自我は、現象学的自我論の終着点を名指しているのではなく、むしろ現象学的自我論にさらなる深化と展開を促す事象にほかならないのである。

註

引用文中の「」は引用者、「〈〉」は編者による補足である。またゲシュペルトなどによる強調は引用によって脈絡から切り離されていることに鑑みてすべて無視されている。

- (1) この事実に対応して、自我を主題として取り上げる研究は、フッサール研究の初期から現在に至るまで数多く行われている。例えば、単著にかぎったとしても以下のものを挙げる事ができる。Brand 1955; Brockmann 1965; Held 1966; Marbach 1974; Zahavi 1999; Hofmann 2001; Schmitz 2004; Taguchi 2006; Egger 2006.
- (2) 書名の後の「」は、出版物については刊行年を、草稿については執筆時期を示す。
- (3) こうした複雑な展開は、ローマーをして「ある種の『フッサールの超越論的意識も、純粹自我も原自我もまた統一的」と語らしめている (Lohmar 2009: 162)。それにとどまらず「フッサールの超絶論的意識も、純粹自我も原自我もまた統一的自我(原理)」という意味で解釈するとはべきない」(ibid.)とまで言う。ニールもまた「自我はフッサールの現象学の内部での明確で簡単な論題ではない」(Niël 2010: 213)と述べている。原自我を巡るこの困難な課題に対する田口による精緻な分析をフッサール現象学の問題構制の内部でのその意義と哲学的な意義とを照明する取り組みとして挙げる事ができる (Taguchi 2006)。
- (4) こうした解釈上の困難さを招来してしまう要因についてローマーは「フッサールはこの論題「原自我」を扱う際にそれほど彫琢しなかった」(Lohmar 2012: 277) あるいは「フッサールによるそれ「原自我」の規定はしばしばあまりに簡潔に予示されるにすぎない」(Lohmar 2009: 162) すなわち、事象に対する分析そのものの仕上げ不足という質的な問題と重要性に見合う十分な記述がなされていないという量的な問題に求める。しかし、前者については「C草稿」での原自我についての徹底した分析がある程度その問題を解消しているだろう。また、後者については、なるほど『ベルナウ草稿』の第一四番と第一五番の草稿での原自我への言及そのものの少なさ、つまり、第一五番での一箇所のみであること、そして『危機』の第五四節、第五五節でしか取り上げられていないという意味では妥当な評価ではある。しかし、やはり「C草稿」でのある程度の分量におよび様々な観点から展開される原自我についての分析に鑑みれば、些か厳しすぎる評価であるように思える。
- (5) ただし、ローマーが指摘するように、ここで導入される純粹自我をカント的観点の取入れによって「思考の『正しい軌道』」に戻ったというような「多くのカント主義者が信じる」見解を無批判に受け入れることには問題がある (Lohmar 2012: 277-

純粹自我と原自我

- (8)。この点についての詳細は以下を参照 (Lohmar 2009; 2012)。

純粹自我は人格的自我にとつての必要条件であり、人格的自我は十全な自我論にとつての十分条件であると言えるだろう。ただし、自我の社会的次元である人格的自我の十分な把握は果たすことができない課題であり続け、その意味で十全な自我論の展開も完全には果たされることのない課題であり続ける。
- (7) このフッサールの自己批判とその後の純粹自我の導入は、多くのカント主義者によってフッサールがカントの意味での統一原理としての自我を見出したと解釈される。しかし、そうした、フッサールのなかでのヒュームの非自我論からの脱却とカント的自我原理の発見とする単純化された解釈は、フッサールの自我論を歪曲してしまっており、フッサールの純粹自我、さらには後期の原自我の解釈にとつて誤導的であるとローマーは指摘する (Lohmar 2009: 163-172; 2012: 278-289)。
- (8) ローマーは、とりわけこの言い回しの含意、すなわち、そこに含まれる「痛烈な皮肉」に注目することによって、フッサールがカントあるいは新カント主義的な統一原理として純粹自我を導入したわけではないことに注意を促している (Lohmar: 2009: 167; 2012: 282-3)。
- (9) ここで論じられる純粹自我についての分析と内容的に重複する要約的分析を、フッサールは『イデーニ I』第三篇の第二章純粹意識の一般構造のなかの第八〇節体験の純粹自我に対する関係でも展開している (Husserl 1976: 178-80)。
- (10) ただし、一見するとフッサールの憂慮していた自我形而上学という批判を被りそうに見える自我についてのこうした規定についての現象学的な説明や根拠づけはこの箇所ではなされてはいない。こうした現象学的開明については「与えられたものを純粹に把握する」という事態の内実が明らかにされることによって果たされる必要がある。
- (11) 時間的存在者としての純粹自我について『イデーニ II』とその関連草稿での時間的に持続する純粹自我の存在仕方に対するフッサールの取り組みに注目し、そこに発生的現象学的分析の萌芽を読み取る重要な研究として榊原による論考を挙げるべきである (Sakakibara 1997)。
- (12) この延長線上で、自我と時間を関連づけて論じることを留保した『イデーニ II』でも、「最深のもの」、内的時間を構成するものは、自我ではなく「意識」と呼ばれていたのである。
- (13) ニールはここに「私の意識流と私の原自我の間の志向的原緊張」(Niel 2010: 228)を見出している。「その具体態における原自我はけっして流れから分離されなければならず、経験でも部分でもなく、その契機あるいは性質で



- あるが、しかし、私の主観性の内部の第一の原的差異を作り上げている、流れとのある種の志向的『原緊張』にとどまってしまう」(Niel 2010: 230)。
- (14) ニールの言う「私の意識流と私の原自我の間の志向的原緊張」はまさにこの「生動的源泉点」や「生動的存在点」で出来しているはずの事態にはかならない。しかし、そうであるとすれば、ニール自身が目論む志向的原緊張による自我の把握可能性が確保されるためには、その直接的把握可能性を明確に否定するここでのフッサールの言明との事象的整合性を目指さなければならぬだろう。
- (15) ここで展開される反省による自我の把握可能性については、先反省的自己意識と反省的自己意識の問題と強い類縁性があることを認めるのは難しいことではない。フッサール現象学における自我と反省という問題構制についてはザハヴィによる精緻で綿密な研究を参照 (Zahavi 1999: 14-33, 63-90)。ザハヴィが展開する自己意識と反省についての議論は『ベルナウ草稿』のこの箇所の議論にとっても重要だろう。
- (16) このように『ベルナウ草稿』が基本的に反省論の枠組みに留まって自己把握を取り扱うことが、ザハヴィによって批判的に評価されることとなる (Zahavi 2004)。

参考文献

- Bernet, R. (2002). Die neue Phänomenologie des Zeitbewusstseins in Husserls *Berner Manuskripten*. Hüni, H. and Trawny, P. (eds.) *Die erscheinende Welt* (Berlin: Duncker und Humblot) pp.539-555
- Bernet, R. (2005). Real Time and Imaginary Time: On the Husserlian Conception of Temporal Individuation. Banham, G. (ed.) *Husserl and the Logic of Experience* (Basingstoke: Palgrave Macmillan) pp.217-236
- Brand, G. (1955). *Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls* (Dordrecht: Nijhoff)
- Broekman, J. M. (1963). *Phänomenologie und Egoologie* (Dordrecht: Nijhoff)
- de Warren, N. (2009). *Husserl and the Promise of Time: Subjectivity in Transcendental Phenomenology* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Dodd, J. (2005). Reading Husserl's Time-Diagrams from 1917/18. In *Husserl Studies* 21, 111-137.

- Egger, M. (2006). *Bewusstseinstheorie ohne Ich-Prinzip? Die Auseinandersetzung zwischen Husserl und Natorp über Bewusstsein und Ich* (Hamburg: Kováč)
- Geniusas, S. (2012). *The Origins of the Horizon in Husserl's Phenomenology* (Switzerland: Springer).
- Held, K. (1966). *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik* (Dordrecht: Nijhoff)
- Hoffmann, G. (2001). *Bewusstsein, Reflexion und Ich bei Husserl* (Freiburg/München: Alber).
- Husserl, E. (1952). *Husserliana IV: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Hrsg. v. Biemel, M. (Dordrecht: Nijhoff)
- Husserl, E. (1954). *Husserliana VI: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Hrsg. v. Biemel, W. (Dordrecht: Nijhoff)
- Husserl, E. (1966). *Husserliana X: Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917)*. Hrsg. v. Boehm, R. (Dordrecht: Nijhoff)
- Husserl, E. (1976). *Husserliana III I: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. 1. Halbband. Neu hrsg. v. Schuhmann, K. (Dordrecht: Nijhoff)
- Husserl, E. (1984). *Husserliana XIX/1: Logische Untersuchungen Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. I. Teil*. Hrsg. v. Panzer, U. (Dordrecht: Nijhoff)
- Husserl, E. (2001). *Husserliana XXXIII: Die ‚Bernauer Manuskripte‘ über das Zeitbewusstsein (1917-1918)*. Hrsg. von Bernet, und R. Lohmar, D. (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers).
- Husserl, E. (2006) *Husserliana Materialien Band VIII: Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*. Hrsg. von Bernet, und R. Lohmar, D. (Dordrecht: Springer)
- Kortooms, T. (2002). *Phenomenology of Time: Edmund Husserl's Analysis of Time-Consciousness*. (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers)
- Lee, N.-I. (1993). *Edmund Husserl's Phänomenologie der Instinkte* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers)

- Lohmar, D. (2009). Eine Geschichte des Ich bei Husserl. Mit Bemerkungen zum Ur-Ich in Husserls späten Zeimannuskripten. In Markus, P. and Smail, R. (eds.). *Das Selbst und sein Anderes. Festschrift für Klaus Erich Kaehler* (Freiburg: Karl Alber), 162-180.
- Lohmar, D. (2012). Ego and Arch-Ego in Husserlian Phenomenology. In R. Breuer and U. Melle (eds.). *Life, Subjectivity & Art. Essays in Honor of Rudolf Bernet* (Dordrecht: Springer), 277-302.
- Marbach, E. (1974). *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls* (Den Haag: Nijhoff).
- Niel, L. (2010). Temporality, System of Consciousness and the I in the Bernau Manuscripts. In Lohmar, D. and Yamaguchi, I. (eds.), *On Time-New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time* (Dordrecht: Springer). 213-230.
- Niel, L. (2011). *Absoluter Fluss, Urprozess, Urzeitigung: Die untersten Stufen der Konstitution in Edmund Husserls Phänomenologie der Zeit* (Würzburg: Königshausen & Neumann).
- Niel, L. (2013). The Phenomenologizing of Primal-Phenomenality: Husserl and the Boundaries of the Phenomenology of Time. In *Husserl Studies* 29. 211-230.
- Rodemeyer, L. (2006). *Intersubjective Temporality: It' About Time* (Dordrecht: Springer)
- Rodemeyer, L. (2021). Back to Basics: Husserl's Phenomenology of Inner Time-Consciousness-What it does, and what it can do. In Jacobs, H., (ed.) *Husserlian Mind* (London: Routledge), 184-194
- Sakakibara, T. (1997). Das Problem des Ich und der Ursprung der genetischen Phänomenologie bei Husserl. In *Husserl Studies* 14, 21-39.
- Schnell, A. (2002). Das Problem der Zeit bei Husserl. Eine Untersuchung über die husserlschen Zeitdiagramme. In *Husserl Studies* 18, 89-122.
- Teguchi, S. (2006). *Das Problem des Ur-Ich bei Edmund Husserl: Die Frage nach der selbstverständlichen Nähe des Selbst* (Dordrecht: Springer)
- Zahavi, D. (1999). *Self-awareness and Alterity: A Phenomenological Investigation* (Evanston: Northwestern University Press)
- Zahavi, D. (2004). Time and Consciousness in the Bernau Manuscripts. In *Husserl Studies* 20, 99-118.
- Zahavi, D. (2014). *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy and Shame*. (Oxford: Oxford University Press)
- Zahavi, D. (2021). From No Ego to Pure Ego to Personal Ego. In Jacobs, H., (ed.) *Husserlian Mind* (London: Routledge), 269-279.

